

De sociogenese van een orthodox-Joods regime in het achttiende eeuwse Polen

Daan Meijers

Inleiding (1)

Het is een weinig originele opmerking, maar daarom niet minder waar: de geschiedenis van het menselijk samenleven vertoont veel kenmerken van een spel. De verschillende spelers dienen steeds hun individuele belangen te behartigen of ze moeten zich sterk maken door coalities te vormen ter verdediging van hun gezamenlijke belang. Geen enkele speler ontkomt aan dit lot. Het spel dwingt hem tot stappen, die hij uit zichzelf misschien niet ondernomen zou hebben, maar waartoe de ontwikkelingen gedurende het spelen hem dwingen.

Antropologen zijn zich niet onbewust van dit proces, dat voor elke maatschappelijke ontwikkeling kenmerkend is. Ze zijn zich er echter misschien minder bewust van dat dit proces zich niet beperkt tot de politieke facetten van de maatschappij, maar kenmerkend is voor alle levenssferen, en dus ook voor de opkomst van religieuze bewegingen geldt. Een dergelijk inzicht kan onze kijk op het ontstaan en de ontwikkelingsgang van zulke bewegingen verhelderen. Deze worden dan niet langer uitsluitend gezien als gevolg van de ideologische bewogenheid van een charismatische persoonlijkheid, als een zingevend antwoord op de problemen van de tijd, of als een uitvloeisel van een sociaal-economische belangenstrijd - verklaringen, die in hun algemeenheid niet onjuist zullen zijn, maar die niettemin veel vragen onbeantwoord zullen laten.

Problematisch was echter altijd het conceptuele kader te ontwikkelen, dat geschikt is voor een passende combinatie van "onderbouw"- en "bovenbouw"-

Sociologisch Tijdschrift, jaargang 12, nummer 4, februari 1986

factoren zonder een van beide het primaat te verlenen. Dat heeft ten gevolge gehad, dat de religieuze antropologie in grote trekken in twee compartimenten te verdelen is met elk zijn eigen vertegenwoordigers: zij die hun verklaringen voornamelijk tot facetten van de bovenbouw beperken en zij die vanuit de onderbouw de ontwikkelingsgang van een religieuze beweging proberen te begrijpen. Noodzakelijkerwijs hebben beide benaderingen tot een reductie geleid waarin hetzij de ene, hetzij de andere kant van de sociale werkelijkheid in de schaduw moest blijven staan.

Een aantal Nederlandse religie-antropologen meent in deze problematiek een stap verder te zijn gekomen. Door hen is er een huwelijk tot stand gebracht tussen de politieke en de religieuze antropologie waarbij de gelijkberechtiging van beide partners tot een nieuwe benadering geleid heeft. Deze nieuwe benadering kent zijn eigen theoretische concepten, die door Mart Bax ontwikkeld zijn (zie zijn paper "Religious Regimes and State Formation"). Bax brengt de religieuze antropologie aanmerkelijk verder door de oorspronkelijke wijze, waarop hij de theorieën van Norbert Elias, die heeft laten zien hoe individu en samenleving onder invloed van het Europese staatsvormingsproces veranderden, weet toe te passen. Worden door Elias zelf de religie en haar aanhangers stiefmoederlijk bedeed, Bax gaat er van uit dat de ideeën van Elias evenzeer van toepassing zijn op de opkomst van religieuze formaties als op de veranderingen, die in de loop van de geschiedenis daarin hebben plaatsgevonden. Ook hier bleken processen van staatsvorming en van "religionisering", alsmede andere ontwikkelingen van religieus belang niet onafhankelijk van elkander plaats te vinden. Bax's sleutelconcept is het "religieuze regime", "(...) a strongly or less strongly formalized and institutionalized constellation of human interdependencies which is legitimized by religious ideas, propagated by religious specialists" (Bax, 1985: p.4). Het is een dynamisch begrip, dat zijn dynamiek ontleent aan verschillende "factoren" zoals de verhouding tussen het religieuze en het wereldlijk regime en de verhouding met andere religieuze regimes. Daarnaast spelen interne spanningen, die zich voordoen tussen het gevestigde of dominante religieuze regime

en ondergeschikte regimes, die tot dezelfde religieuze constellatie behoren, maar die in competitie met het dominante regime zijn, een belangrijke rol (Bax, 1985: p.6). In het Rooms-Katholicisme kan dat bijvoorbeeld het gevolg van het spanningsveld tussen regulieren en seculieren zijn. In andere religies zijn er weer andere regimes, die door de eeuwen heen een dergelijke competitie hebben gekend en veelal nog kennen. In dit artikel zullen we de aandacht vestigen op het Chassidisme, een specifieke casus uit het 18e eeuwse Oost-Europa. Het betreft hier de sociogenese van een "ondergeschikt" orthodox-Joods regime, dat uitgroeide tot een massale devotie-nale beweging onder de Oosteuropese Joden. Dit nieuwe regime werd geïnspireerd door een mystieke leer en leek vrij "plotseling" te ontstaan, een eeuw na een periode van rampzalige vervolgingen, waarin een groot deel van de Joodse bevolking van Polen werd uitgemoord door rebellerende kozakken. Deze kozakkenopstanden waren een gevolg van het wankele machtsevenwicht, waarin de Poolse staat zich bevond en waarin zowel adel als geestelijkheid elk op eigen wijze zijn positie probeerde te consolideren. De overlevenden van deze pogroms verpauperden volkomen en zagen daardoor geen kans de religieuze scholen te onderhouden. Het gevolg was, dat een van de voornaamste religieuze idealen niet langer op grote schaal verwezenlijkt kon worden, namelijk het verwerven van Talmuedische kennis. Na verloop van tijd ontstonden twee verschillende standen, een geleerde elite versus een ongeschoolde massa. Vooral onder de laatste verbreidde het Chassidisme zich.

Wij zullen nagaan hoe dit ondergeschikte regime ontstond, expandeerde, en tenslotte zijn positie wist te consolideren. Ook hier zullen we constateren, dat het, conform Bax's bevindingen, om een spanningsveld tussen een gevestigd en een ondergeschikt regime ging, om een machtsstrijd tussen wat men wellicht rationalisten en mystici zou kunnen noemen (2). Verschillende vragen dienen te worden gesteld, zoals: waarom juist in die tijd het ondergeschikte regime zo vlot terrein wist te winnen en niet eerder; welke maatschappelijke condities daaraan ten grondslag lagen en waarom het gevestigde Joodse regime tenslotte zijn dominantie verloor.

Het is wellicht niet mogelijk op al deze vragen een even bevredigend antwoord te geven. Niet alleen is dat een moeilijke opgave in het korte bestek van dit artikel, maar een belangrijker probleem is, dat er nog vele lacunes in de wetenschappelijke bestudering van het Chassidisme zijn, welke meer onderzoek vereisen dan wij tot dusver hebben kunnen verrichten.

De Poolse Joden en de staat

De vestiging van een orthodox Joods regime in een zwak staatsverband

Het Poolse Jodendom heeft vanaf zijn entree in het Poolse koninkrijk zeer verschillende ontwikkelingen meegemaakt. De beginperiode tot omstreeks de 15e eeuw was een tijd van betrekkelijke rust. De Joodse emigranten stroomden van Duitsland naar Polen. In de Duitse landen werden zij tijdens de kruistochten door kerk en staat vervolgd. De kerk steunde de belangen van de stedelijke burgerij die de Joden, die vooral van de handel moesten leven, steeds verder in hun beroepsmogelijkheden probeerde te beperken (3). De burgers vreesden hun concurrentie, die wellicht om twee verschillende redenen een serieuze bedreiging voor haar vormde. De Joodse gemeenschap was wijd vertakt over geheel Europa tot in het Midditerrane gebied, wat betere handelsconnecties opleverde dan de niet-Joodse bevolking tot stand kon brengen. Verder leidde elk nieuw beroepsverbod tot zo'n optimale concentratie op de nog toegestane beroepen, dat wellicht juist daardoor de concurrentiestrijd verhevigd werd. De reactie op beide was echter een steeds verdere inperking van de beroepsmatige mogelijkheden.

In deze tijd van de kruistochten ging de economische concurrentie over in lijfelijke vervolging en men werd genoodzaakt de Duitse landen te verlaten. Assimilatie aan de rest van de bevolking kwam niet in aanmerking (4). De enige reële uitweg uit het machtsgebied van de kruisvaarders lag in Oostelijke richting, waar de Joden zelfs welkom waren. Het ontbrak Polen toen aan een welvarende middenklasse van kooplieden en ambachtslieden, waarin de Joodse

immigranten bij uitstek konden voorzien.

De nieuwe immigranten kregen eigen rechten. Het Poolse Jodendom - toen het grootste van Europa - bouwde een vrijwel autonome organisatie op. Het vormde "een staat in een staat". Elke gemeenschap werd bestuurd door een *kahal*, een uit gekozen vertegenwoordigers bestaand orgaan, waarvan de afgezanten eens in de twee jaar bijeenkwamen in de *wa'ad*, een landelijk bestuur. Elke *kahal* stelde rabbinale rechters aan, die recht dienden te spreken wanneer er van delicten sprake was en die verder de conflicten dienden bij te leggen. Verder was het haar taak om te bemiddelen tussen de overheid en de Joodse gemeenschap (Dubnow, 1927, VI: p.345 e.v.). De staat hield deze structuur in stand door - zo nodig - de sancties van de rabbinale rechtbanken en de ten uitvoerlegging van de bestuurlijke besluiten met machtsmiddelen te bekrachtigen (Dubnow, 1927, VI: p.344). Daartegenover stond, dan de *wa'ad* elk jaar een vaste som gelds voor de staatskas bijeen diende te brengen.

Litouwen kende eenzelfde bestuursstructuur. Het geweldsmonopolie bleef in beide landen in handen van de staat. Er zijn slechts lokale uitzonderingen bekend waar men zijn eigen militie vormde en deze was in alle gevallen slechts tijdelijk en uitsluitend ter verdediging tegen een vijandige burgerij en niet meer. In beide landen richtten de Joodse inwoners Talmoedische Academies op waardoor niet alleen in religieuze functionarissen werd voorzien, maar waar ook vele studenten, die later een profaan beroep zouden uitoefenen, hun vorming verkregen. Daarmee werd gestalte gegeven aan een van de meest centrale orthodoxe idealen: het voortdurend verwerven van religieuze kennis als een op zichzelf staande weg naar vervolmaking. Daarnaast diende men zich aan de vele ge- en verboden te houden, zoals de spijs- en huwelijks wetten enz. In de loop van de tijd voltrokken zich in deze gebieden echter dezelfde ontwikkelingen als in Duitsland. Het gevolg was dat er vrijwel dezelfde situatie ontstond als eertijds in de Duitse landen.

Zo had het tij zich dus gekeerd in Polen. Met de betreffende rust was het afgelopen. Deze periode

zou zelfs in de eerste helft van de 17e eeuw in catastrofale vervolgingen overgaan. Eerst had de koning de Duitse Joden met open armen ontvangen, omdat zij een versterking van de economische middenklasse betekenden en financiële voordelen voor de staatskas beloofden op te leveren. Deze waren hard nodig om de militaire uitgaven te bekostigen van een land, dat de buffer vormde tussen de Rooms-Katholieke staten in West-Europa en de Grieks-Katholieke Moscovieten in het Oosten, de Islamitische Turken en de Tataren in het Zuiden en Zuid-Oosten, die allen hun macht probeerden uit te breiden in het raamwerk van het Europese staatsvormingsproces. De geschiedenis van Polen is dan ook de geschiedenis van een aantal elkaar bestrijdende vorsten over en binnen de grenzen van het land. Het onderhouden van een huurlingenleger vormde de belangrijkste post van de Poolse vorst, die, als de voornaamste Poolse edelman - maar ook niet veel meer dan dat - voortdurend op zijn hoede voor mededingers diende te zijn. De Poolse adel vormde nimmer een eensgezind monarchie-getrouw blok. Hun belang was veeleer de koninklijke expansiedrang in te dammen, zodat hun eigen rechten onaangetast bleven. In de praktijk leidde dit ertoe, dat de adel haar vorst ontrouw werd zodra hij zijn positie versterkte door het verslaan van een invaller. De Poolse staatsamenleving verschilde daardoor aanmerkelijk van veel van de Westeuropese in dezelfde tijd waar de grote vorstenhuizen hun positie al veel meer geconsolideerd hadden door de nagenoeg volledige beheersing van geld en geweld, waar de strijd om de macht in grote lijnen al beslist was, en waar de dynastieke staten konden gaan opbloeien. Er ontwikkelde zich ook veel eerder een stedelijke bourgeoisie, die het feodale bewind overbodig en onmogelijk maakte (vgl.: Elias, 1983, I: p.58). Deze fase zou in Polen, waar onafhankelijke vorsten elk voor zich probeerden de onbesliste machtsstrijd te winnen, enige eeuwen langer duren (5). Daar zou de burgerij weliswaar langzamerhand opkomen, maar veel minder macht kunnen uitoefenen dan in West-Europa het geval was.

De Duitse Joden vormden binnen dit adellijk toernooi een welkome prooi. Het land was dun bevolkt en arm. Het ontbrak haar volledig aan kooplieden met internationale connecties, wat wellicht een gevolg was

van het onrustige politieke klimaat. Het ontbreken van een nationaal geldende wet en de verdeling van het land in vele vorstendommen was weinig bevorderlijk voor het drijven van handel op grote schaal. De Joodse gemeenschap vormde echter juist zo'n internationale handelsklasse, die de immer nooddriftige staatskas door middel van allerlei heffingen van klinkende munt kon voorzien. En dat niet alleen, zij hadden dankzij een religieus waardenpatroon dat educatie centraal stelde, onvergelijkbaar meer onderwijs genoten dan hun niet-Joodse landgenoten. Dit ontging de Poolse adel niet. Vele feodale heren beschikten over landgoederen in verafgelegen gebieden. Zij woonden te ver van hun bezit om dit zelf te beheren. Wat lag er meer voor de hand dan deze goed onderlegde vreemdelingen, die om de beperkingen, die hun in de steden door kerk en burgerij werden opgelegd, naar een ander heenkomen zochten, als beheerders en rentmeesters op hun bezittingen aan te stellen?

Zo zien we in Polen een religieus regime van Katholieke signatuur, dat een coalitie met de burgerij aanging en een adellijke leisure class, waarvan de grootgrondbezitters de Joodse middenklasse konden gebruiken voor de behartiging van hun belangen (Dubnow VII, 1928: pp.128-129). Het gevolg was, dat er op de uitgestrekte bezittingen in het Oosten en Zuiden van het land vele Joden werden aangesteld als belastingophalers in dienst van een Poolse *Pan*, een adellijke heer, of als pachters van een van de vele monopolies, waar de *Pan* over beschikte, zoals het malen van graan, het gebruik van viswaters het produceren en verkopen van brandewijn, enz. (Dubnow VII, 1928: p.18). Een mogelijk ander motief voor hun aanstelling was wellicht, dat de *Panen* hun horigen niet vertrouwden. Niet alleen waren hun materiële belangen tegenovergesteld aan die van hun heren. Ook bezaten zij een andere ideologische oriëntatie. In tegenstelling tot hun heren waren de boeren in de Oostelijke provincies voor het merendeel Grieks-Katholiek. Ze zouden zich eerder aan de kant van de tot het orthodoxe geloof behorende Moscovietische invallers scharen dan aan Poolse zijde. Van de Joden was dat niet te verwachten. Zij waren immers volledig afhankelijk van de Poolse heren, terwijl de boerenbevolking hen vij-

andig bejegende. Datzelfde gold voor de Moscovieten. Zij lieten de Joden zelfs niet toe, zodat men aan Poolse kant van hun trouw verzekerd mocht zijn. Het gevolg was echter wel, dat de arme plattelandsbevolking, die de Poolse heren uit de grond van hun hart haatte, ook dezelfde gevoelens ten opzichte van hun vertegenwoordigers, de Joden, ontwikkelde die nog eens - ten overvloede - door de plaatselijke Rooms-Katholieke priesters werden aangewakkerd (vgl.: Meijers, forthcoming, en Dubnow VII, 1928: pp. 17-20).

Toenemende strijd in het Poolse staatsverband en machtsverlies van het dominante Joodse regime

Zo vestigden vele Joden zich in de loop van de 16e en de eerste helft van de 17e eeuw op het Poolse platteland. Anderen trokken naar het hertogdom Litouwen, waar het anti-semitisme minder groot was dan in Polen. Dat was wellicht mede een gevolg van de heterogene samenstelling van de bevolking, die - in tegenstelling tot Polen - uit verscheidene religieuze en etnische varianten bestond. Ook was de Rooms-Katholieke kerk er minder dominant. Nieuwe immigranten waren er welkom om de steden te versterken, want Litouwen lag nog meer in het brandpunt van de expansiedrang van de verschillende staten dan Polen. Het gevolg was, dat de Joden in Litouwen meer vrijheid bezaten dan in Polen.

In de Oekraïne was de Jodenhaat echter nog groter dan in andere delen van Polen. In dat gebied vereenzelvigden de boeren hen meer dan ergens anders met de Poolse onderdrukker en wachtten slechts de tijd af om zich tegen de *Panen* en hun Joodse vertegenwoordigers te kunnen keren. Die tijd kwam toen de kozakkenhetman Bogdan Cmielnicki rebelleerde tegen het Poolse bewind. Zijn kozakken waren gevluchte horigen, die in Oostelijke streken een onafhankelijk bestaan hadden opgebouwd. De Poolse staat tolereerde hun aanwezigheid in ruil voor militaire diensten aan de grenzen, waar de Tataarse Khans van de Krim met de regelmaat van de klok hun invallen deden.

Cmielnicki klom in een van de vele oorlogen op tot

een veldheer, die niet meer door de Poolse aanvoerders genegeerd kon worden. Toen hij niettemin zijn claims wegens bewezen diensten niet zag ingewilligd - de Poolse heren vreesden zijn toenemende macht - trok hij met zijn leger naar het Westen, tegen de koning, op (zie Nisbet Bain, 1908: p.213 e.v.). De boeren haalden hem in als bevrijder van de Poolse overheersing. Verder verwierven de kozakken de gunst van de bevolking door de kastelen van de Poolse heren te verwoesten en hun Joodse rentmeesters en pachters overall op de meest gruwzame wijze af te slachten. De Poolse geestelijkheid, het symbool van het Poolse juk en het instrument om de oriëntatie van de overheerser te verspreiden, werd op niet minder wrede wijze vervolgd (Nisbet Bain, 1908: p.211). De Joden, die door de ontwikkelingen in de steden tot hun ambivalente positie gedwongen waren - zij moesten ten koste van de plaatselijke bevolking vastgestelde bedragen voor hun heren bijeen brengen - werden in de periode van 1648 tot 1658 in sommige gebieden gedecimeerd en in andere, zoals de Oekraïne, volledig uitgeroeid. De schattingen omtrent het aantal slachtoffers lopen uiteen, doch in elk geval kwamen enkele honderdduizenden Joden om het leven (Dubnow VII, 1928: p.40). Er werden omstreeks 700 Joodse gemeenschappen verwoest, waarvan een 300-tal met de grond gelijk werden gemaakt (Bosk, 1974: p.134; Dubnow I, 1931: p.46; Schochet, 1961: pp.31-33). Cmielnicki werd uiteindelijk bedwongen, echter niet nadat hij enige keren van loyaliteit gewisseld had. In zijn strijd om de hegemonie ging hij coalities aan met zowel de Poolse koning, de Moscovitiesche heerser, de Krimese Khan alswel met de Turkse Sultan (Nisbet Bain, 1908: p.220). Deze allianties, die alle maar kort van duur waren, wijzen op de verschillende belangen, welke in het spel waren. Elk van deze vorsten was op de verovering van Poolse gebiedsdelen uit.

De macht van *kahal* en *wa'ad*, de autonome Joodse gemeenschapsorganisatie, verminderde door de Cmielnicki-pogroms. Vele gemeenschappen waren vernietigd. De inwoners waren her en der gevlucht om het leven er niet bij in te schieten. Gezinsleden waren verspreid over verschillende streken. Er was een volledige chaos, die nog toenam doordat een uit Turkije

stammende messiaanse beweging grote delen van de Joodse bevolking voor zich wist te winnen.

Deze beweging, die in de gehele toenmalige Joodse wereld van zich deed horen, was volgens de befaamde geleerde Scholem een wildgroei van de alom verspreide Kabbalistische voorstellingswereld (Scholem, 1973: pp.8,27). Zonder te ontkennen, dat de invloed van de Kabbala, de Joodse mystiek, in die jaren van grote betekenis was voor het geestesleven van de Joodse gemeenschap, blijft dan toch de vraag of daarmee verklaard is, dat deze beweging juist in Polen en juist in die tijd van zo'n overweldigende betekenis werd. Ook een andere, veelvuldig gehoorde verklaring, namelijk dat de Cmielnicki-pogroms de oorzaak van deze beweging waren, laat veel in het ongewisse (zie Scholem, 1973: p.1 en Rubin, 1964: p.139). Waarom ontstond dan deze beweging juist in Turkije, waar de Joodse bevolking het betrekkelijk goed had? En waarom kreeg zij niet alleen in Polen een groot aantal volgelingen, maar ook in Amsterdam en Hamburg, waar de welvarende Spaanse bannelingen, die indertijd aan de inquisitie waren ontkomen, verbleven?

Dit is niet de plaats om een sluitende verklaring op deze en andere vragen te geven. Zoveel is zeker, dat mystieke denkbeelden aansloegen bij het gros der bevolking en dat het niet "toevalig" was, dat dit juist in deze tijd gebeurde. Er was een mystieke onderstroom binnen de orthodoxie met tal van invloedrijke vertegenwoordigers die blijkbaar onder de nu bestaande maatschappelijke condities meer invloed konden uitoefenen dan voorheen (6).

De Joodse gemeenschap bestond kennelijk niet enkel uit een dominant regime, waarvan de *kahal* en de *wa'ad* parlement en regering vormden. Tegelijkertijd was er een ondergeschikt regime van mystici, dat in grote lijnen dezelfde orthodoxe doeleinden nastreefde als het dominante, maar dat niettemin in een voortdurende competitie daarmee verkeerde (7). De Chassidische traditie, volgens welke er een genootschap van mystici in het begin van de 17e eeuw zou zijn opgericht (zie b.v.: Schneersohn, 1960: p.22) - een overlevering die binnen de weten-

schappelijke bestudering van het Chassidisme in de sfeer van de legendevorming is blijven hangen - sluit hierbij aan. Volgens deze traditie stichtte een zekere Rabbi Eliah Ba'al Shem omstreeks 1620 een dergelijk genootschap in Worms, dat tot taak had de leringen van de Kabbala te verspreiden. Rabbi Eliah werd opgevolgd door andere mystici, waarvan Rabbi Israël Ba'al Shem Tov (1698-1760), d.i. "de Heer van de Goede Naam", de stichter van de Chassidische beweging, de vierde zou zijn. Deze mystici zouden hun missie in het geheim bedrijven, onder meer om tegenstand van het dominante regime te voorkomen. De niet-Joodse maatschappij maakte dit onderscheid tussen het meer rationalistische dominante regime en het meer op mystiek gerichte ondergeschikte regime niet, omdat ze weinig met de mystici en des te meer met het dominante regime had uit te staan. Daardoor kon het ondergeschikte regime wellicht gemakkelijker ondergronds expanderen, al bleef het ondergeschikt. Het dominante behield zijn dominante positie omdat het over een bestuurlijk apparaat beschikte, dat van staatswege gesteund werd.

Dat veranderde echter. Tijdens de Cmielnicki-periode verloor het dominante regime zijn controle over de Joodse gemeenschap, waardoor de onderstromen konden boven komen. Dat het toch in staat bleek zich gedeeltelijk te herstellen, stond eveneens in verband met deze vervolgingen. Het belang van een centraal bestuurlijk apparaat, dat met de overheid kon onderhandelen, was groter dan ooit. Velen waren door de Tataren, die aan de kant van Cmielnicki hadden gestaan, aan de Turken als slaven verkocht. De *kahal* was de meest in aanmerking komende organisatie om met de Sultan in onderhandeling te gaan (Dubnow VII, 1928: pp.104-105). Hetzelfde gold voor de relaties met de Poolse overheid en met de kerk, die de Joden in toenemende mate rituele processen aandeed, waarbij zij beschuldigd werden van het doden van Christenen ten behoeve van religieuze doeleinden (vergl.: Dubnow I, 1931: p.37). Zij zag de kans schoon om de verzwakte Joodse gemeenschap eens en voor altijd te onderwerpen, wellicht mede om de Joodse concurrentie in het ontregelde land nu voor goed de kop in te kunnen drukken. Ook hier was een erkend bestuurlijk apparaat nodig om voor de Joodse bevolking in

de bres te springen. Hoewel de *kahal* door de vervolgingen verzwakt was, bood deze nieuwe taak haar tevens de mogelijkheid tot versterking van haar positie. Daardoor was zij in staat de aanhangers van de Turkse messias te excommuniceren, wat tot gevolg had, dat het merendeel van zijn Poolse volgelingen hem verliet (Dubnow VII, 1928: pp.96, 193). Een eeuw later, in de tijd van de opkomst van de Chassidische beweging, was haar macht echter aanmerkelijk afgenomen. Het ondergeschikte regime kon zich toen vrijelijk ontwikkelen, alhoewel deze ontwikkeling geenszins zonder conflicten verliep.

Consolidatie van het ondergeschikte regime, verder machtsverlies van het dominante regime en het einde van de Poolse staat

De volgende fase van het Poolse Jodendom valt samen met de reeks van oorlogen in het land en de verschillende territoriale delingen, die daarvan het gevolg waren. Vanaf 1700 was het land vrijwel continu in oorlog. Het Poolse staatsverband werd steeds minder hecht als gevolg van de interne machtsstrijd. De machtsverhoudingen veranderden steeds meer ten nadele van de Poolse vorst. Tenslotte ontstond er een burgeroorlog, die de Westerse staten, zoals Frankrijk, Oostenrijk, Pruisen en Zweden probeerden te gebruiken om hun invloedssfeer uit te breiden. Tenzelfdertijd zochten zowel de Tsaar als de Sultan naar territoriale expansie in Poolse richting. Het uiteindelijke gevolg was de steeds verdere verdeling van Polen tot er geen autonome staat Polen meer bestond (Nisbet Bain, 1908: p.380). De Joodse gemeenschappen kwamen als gevolg van deze verdelingen onder Oostenrijkse of Russische heerschappij te staan, afhankelijk van hun locatie. De onrust in het land leidde tot een toename van de pogroms en tot nieuwe handelsbeperkingen in verschillende steden. Ook de kerk liet zich niet onbetuigd door een reeks van rituele moordbeschuldigingen aan het adres van enkelingen of van een gehele Joodse gemeenschap, waardoor de vrees voor lijf en goed onder de Joodse bevolking toenam.

Al deze territoriale veranderingen en hun gevolgen kwamen de bestuursstructuur van de Joodse gemeenschap

over het algemeen niet ten goede. *Wa'ad* en *kahal* hadden al eerder een groot deel van hun macht verloren. In 1662 kregen zij de genadeslag toegediend doordat in de hoop op een grotere opbrengst besloten werd de belastingen in het vervolg per capita te heffen, waarmee zij een belangrijk deel van hun specifieke taak verloren. Nu dit beheersingsmechanisme niet langer uitbesteed werd, had de staat er geen belang meer bij om de *kahal* als een semi-overheidsorganisatie te ondersteunen (Bosk, 1974: p.135). Daarmee had zij - althans voor de overheid - haar voornaamste bestaansgrond verloren. Een belangrijke overweging daarbij was wellicht, dat dan voorkomen kon worden, dat er iets aan de strijkstok van de bestuurders zou blijven hangen. Aannemelijker is in elk geval, dat deze machtsbeperking van de *kahal* vele individuele Joden niet onwelkom was, omdat de bestuurlijke oligarchie door velen met lede ogen werd aangezien en in sommige gevallen zelfs tot klachten over machtsmisbruik bij de overheid had geleid (vgl.: Dubnow I, 1931: p.47).

De gevolgen van deze maatregel waren niet overal dezelfde. In Polen betekende zij het einde van de *kahal*. In Litouwen was dat niet het geval. De Joodse gemeenschap was er meer verstedelijkt dan in Polen, waar men zich vooral in de dorpen op het platteland had gevestigd. Daardoor kon er in Litouwen veel gemakkelijker dan in Polen een effectieve controle worden uitgeoefend door de *kahal* (Rabinovich, 1950: p.125). In Litouwen had men ook minder van de Cmielnicki-pogroms te lijden gehad, waardoor de *kahal* ongehinderd haar positie had kunnen consolideren. Men was er in staat geweest tijdig regionale besturen te vormen, die ook toen de nieuwe belastingmaatregelen van kracht werden, konden blijven functioneren (Wilensky, 1975: p.109). Dankzij de vorming van deze alternatieve besturen kon het gevestigde regime daar dan ook veel langer dominant blijven dan in de vroegere Poolse gebieden het geval was. Daardoor ontmoette het Chassidisme in Litouwen veel meer weerstand dan in Polen. Tot in de 20e eeuw bleef Litouwen een bolwerk van rationalistisch Jodendom, van het dominante regime. Het werd nimmer een "Terra Hasidiana" (Wilensky, 1975: p.109) en het is veelbetekenend, dat de term *Litwak*, Litouwer, tot op de huidige dag gereserveerd is

gebleven voor een tegenstander van het Chassidisme.

Er is dus alle reden om de ontwikkeling van het Chassidisme niet onafhankelijk te zien van processen van staatsvorming in Oost-Europa. Dat geldt niet alleen voor het verklaren van de opkomst van dit ondergeschikte regime en de consolidatie van zijn positie in Polen alsmede het verzet, dat het in Litouwen ondervond. Ook de leer van de Chassidische beweging als ideologie van een ondergeschikt regime wordt inzichtelijker.

Van oudsher werd er in de Joodse gemeenschap grote waarde gehecht aan de verwerving van kennis. Torahstudie in de meest ruime zin was het voornaamste religieuze ideaal (8). Het was algemeen gebruikelijk, dat een jongetje vanaf zijn derde jaar religieuze scholing ontving en, afhankelijk van zijn prestaties, tot na zijn huwelijk zijn opleiding voortzette. Dat hield niet in, dat hij daarna een geestelijk ambt zou vervullen. Velen gingen na hun studie in handel of ambacht. Een minderheid zette deze studie voort en probeerde de kost te verdienen als professionele geleerde, een positie waar de gemeenschap fondsen voor beschikbaar stelde. Wie in een profaan beroep terecht kwam, besteedde echter zijn vrije tijd aan verdere studie, zodat de Joodse samenleving geen stratificatie kende in ongeschoolde leken enerzijds en geleerden anderzijds (Abrahams, 1973: p.357).

Dat veranderde echter na de Cmielnicki-pogroms. Men was vooral in die streken waar de ergste pogroms waren gehouden, zoals in de Oekraïne - en veel minder in Litouwen en Wit-Rusland waar men minder van de kozakken geleden had - niet langer in staat deze educatie voor iedereen te bekostigen (Dubnow I, 1931: p.48). Het ontbrak zowel gemeenschap als particulieren aan geld. Daardoor nam in de loop van de tijd het aantal ongeschoolden enorm toe en ontstond er nu wel een kloof tussen geleerde elite en ongeschoolde massa (Bosk, 1974: p.141). De status criteria veranderden mee. Dat was mede een gevolg van de toenemende belastingdruk, waardoor het belang van geld toenam. Tegen het einde van de 17e eeuw ontstond er een nieuwe aristocratie, die niet

meer uitsluitend op kennis, maar ook op rijkdom berustte (Abrahams, 1973: p.43). De nieuwe elite bezat tenminste een van beide kenmerken. De massa ontbrak het aan beide. Zo gingen maatschappelijke en religieuze differentiatie hand in hand. De nieuwe bestuurders waren in eerste instantie nouveaux riches, die niet altijd schroomden van hun nieuwe positie ten eigen voordele gebruik te maken. Het is waarschijnlijk dat ook hierdoor de macht van het ondergeschikte regime toenam en zijn recruiteringsveld groter werd. Het gevestigde regime werd steeds meer een religie van de geleerde minderheid en een klein aantal rijke bestuurders, die de voornaamste posities innamen. De "gewone man" diende zijn heil ergens anders te zoeken. Althans, dat zou kunnen verklaren waarom de mystici volgens de Chassidische traditie juist aan de eenvoudige man zoveel aandacht besteedden en de Ba'al Shem Tov met een nieuwe ideologie kwam, waarin de ongeletterde een centrale positie innam. Er vond een verschuiving plaats in het waardenpatroon: kennis werd - in zijn algemeenheid - minder belangrijk dan vroomheid (Lamm, 1970: p.37). Kennis werd niet langer als enige weg naar persoonlijke perfectie beschouwd. Ook de ongeschoolde kon nu tot een zekere volmaaktheid geraken door een vroom leven te leiden, waarbij vroomheid een andere betekenis kreeg. Het werd een concept, waar naast emotionele gedrevenheid allerlei andere zaken onder vielen, zoals een gematigde ascese in het dagelijks handelen: ascese werd bijvoorbeeld gepraktiseerd tijdens het eten. Het instellen van nieuwe vastendagen, waarop in het geheel geen drank of voedsel werd gebruikt, werd echter tegengegaan. Er werd een voortdurende nadruk op een vreugdevol gemoed gelegd, op meditatie in het gebed en broederlijke liefde. Daarvoor was ascese een zaak van individuele geleerden geweest, die van Shabbath tot Shabbath vastend doorbrachten of door in de sneeuw te rollen boete voor hun zonden trachtten te doen. Vreugde werd als ongepast voor de zondige mens beschouwd. De Chassidische ascese stelde veel minder stringente eisen en was daardoor geschikter voor de niet vrijgestelde, in een beroep werkende gewone man. Zij paste beter bij de situatie van de bevolkingsgroepen, waar het ondergeschikte regime zijn volgelingen uit recruteerde.

Zo expandeerde het ondergeschikte regime gaandeweg tot een massale beweging. Bij het heengaan van de Ba'al Shem Tov in 1760, was er al een geschatte aanhang van een 10.000 volgelingen, die verspreid waren over Wolhynië, Podolië en Galicië (Rabinovich, 1950: p.127) (9). In de loop van de tijd consolideerden de verschillende Chassidische Rebbes hun positie door zich van een belangrijk machtsmiddel meester te maken (10). Zij richtten overal eigen scholen op. De Oosteuropese Joden konden kiezen tussen deze op traditionele leest geschoeide *Chadoriem* en de vanaf omstreeks 1840 opgerichte staatsscholen, die met behulp van Joodse aanhangers van de verlichting werden ingesteld en die een seculiere opleiding beoogden te geven. Slechts weinigen kozen voor deze laatste. De instelling van deze minder orthodoxe staatsscholen leidde er echter toe, dat het volgen van een traditionele schoolopleiding een sine qua non werd om tot een Chassidische gemeenschap te kunnen behoren (11). Op deze wijze kwam er steeds meer nadruk op verdergaande educatie.

Dezelfde reactie deed zich voor bij het gevestigde regime. Ook daar was de nadruk op studie nog veel groter geworden nadat de Chassidische beweging zijn plaats in de Joodse samenleving veroverd had. Het resultaat was in elk geval, dat beide groepen religieuze scholing meer gingen benadrukken dan in eerdere perioden het geval was. Dat heeft er tenslotte toe geleid, dat nu elke Chassidische groep van enige omvang haar instituten heeft, waar de eigen functionarissen worden opgeleid. Zo werd men minder afhankelijk van de dienstverlening van het dominante regime. Deze nadruk op religieuze scholing, en zelfs uitsluitend religieuze scholing, heeft het beeld van het orthodoxe Jodendom aanmerkelijk veranderd. Het aantal Chassidische geleerden nam er enorm door toe. Momenteel zijn zelfs vrijwel alle niet-Chassidische Talmoedische Academies - waar ook ter wereld - voor hun voortbestaan in belangrijke mate afhankelijk van de instroom van Chassidische leerlingen geworden. Er zijn in elk geval nauwelijks instituten, waarvan niet een groot gedeelte van de studenten uit Chassidische milieus afkomstig is. Alleen de docenten behoren nog tot de tegenstanders.

Er zijn meer doctrines te noemen, die juist door het ondergeschikte regime benadrukt werden en die bijzonder goed pasten in de sociaal-economische situatie van het 18e-eeuwse Jodendom. Een voorbeeld is de "leer van de vonken", die tijdens het scheppingsproces hun positie verlaten zouden hebben om in de aardse wereld terecht te komen. Door op "vrome" wijze met de materie om te gaan, zouden deze gevallen vonken opnieuw verheven worden (Mindel, 1974: p.67; Scholem, 1961: p.311). De essentie van deze lering is, dat dat niet noodzakelijkerwijs door middel van studie tot stand wordt gebracht, maar vooral door ascetisch gedrag in het dagelijkse en profane leven. Voor de Chassidim hield dat verder in, dat het profane, dagelijkse werk - het omgaan met de materie - een eigen waarde kreeg (zie Meijers, 1984). Prestige was niet langer uitsluitend aan kennis gebonden. Ook handel en ambacht werden als waardevol gezien, wat wellicht het bezit van geld als statuscriterium verder legitimeerde (12).

Een bekend Chassidisch verhaal vertelt van een leerling van de Ba'al Shem Tov die van deze opdracht kreeg naar een bepaalde plaats te gaan en een beker mee te nemen. Onderweg moest hij zijn paard en wagen naar een beschutte plek in het bos brengen omdat er een noodweer was losgebarsten. Na enige tijd kreeg hij dorst en begon naar water te zoeken. Hij vond een bron, waar hij met behulp van zijn beker water uit kon putten. Hij sprak de voorgeschreven zegenspreuk uit en leste zijn dorst. Na enige tijd kon hij zijn weg vervolgen en kwam op de plaats van bestemming aan, waar hij echter zijn opdracht niet kon uitvoeren. Bij zijn terugkomst bracht hij aan de Ba'al Shem verslag van zijn wedervaren uit en vermeldde daarbij, dat hij zijn taak niet had kunnen verrichten. Waarop de Ba'al Shem Tov hem antwoordde, dat de bron waaruit hij gedronken had sinds de schepping erop gewacht had, dat iemand een zegenspreuk over zijn water zou zeggen. Zo werd zelfs zin gegeven aan schijnbaar onbetekenende handelingen.

Conclusie

De ontwikkelingen in de Oosteuropese Joodse gemeen-

schap vormen een interessante parallel met de ontwikkelingsgang van de Rooms-Katholieke kerk. Daar blijken staatsontwikkeling, en de relatie tussen seculieren en regulieren, zoals Bax in een aantal gevallen heeft aangetoond, op gecompliceerde wijze met elkaar verband te houden. Hier een vergelijkbaar relatiepatroon tussen staatsvorming, de in het geheim optredende mystici en de gevestigde orthodoxie. Het zou een vraag van algemeen belang kunnen zijn of Bax met zijn complementaire competitie tussen seculieren en regulieren niet een wetmatigheid ontdekt heeft, die voor elke grote religie geldt. Binnen de R.K. kerk neemt zij de vorm aan van ordebroeders en wereldheren. Binnen het Jodendom van mystici en rationalisten. Ongetwijfeld zijn er parallellen in andere religies te vinden.

Het is, overigens, op zichzelf geen nieuw gezichtspunt, dat het in dit geval om een strijd tussen mystici en rationalisten ging. Vrijwel eenieder, die zich met het Chassidisme heeft bezig gehouden, is tot de conclusie gekomen, dat de opkomst van de Chassidische beweging niet onafhankelijk gezien mag worden van de maatschappelijke belangen van en de ideologische conflicten tussen bepaalde groepen geleerden (vgl.: Dubnow, 1931, II: pp.133-134; Raphael, 1976: p.50; Schochet, 1961: p.98; Wilensky, 1975: p.105 e.v.). Nieuw is het inzicht, dat het hier om een structureel kenmerk van het Jodendom gaat, waarbij steeds twee religieuze regimes - waarvan nu eens het ene en dan weer het andere een dominante positie inneemt - in een complementaire competitie gewikkeld zijn. Het verloop van dit proces kan alleen begrepen worden door de ontwikkelingen in kerk en staat erbij te betrekken (vgl.: voor het hedendaagse Israël: Meijers, 1984). Deze bevinding opent ongetwijfeld nieuwe perspectieven voor de sociaal-wetenschappelijke bestudering van het Jodendom in het algemeen en van het Chassidisme in het bijzonder. Wellicht leidt de vergelijking met ontwikkelingen in andere religieuze regimes, ook in West-Europa, tot een betere waardering van het belang van deze competitie tussen dominante en ondergeschikte regimes en van de invloeden van kerk en staat als voornaamste politieke krachten.

Noten

1. Ik ben zeer veel dank aan Mart Bax verschuldigd voor zijn waardevolle suggesties.
2. Ik spreek van mystici en rationalisten om bepaalde modaliteiten in het orthodoxe Jodendom aan te geven. De scheiding tussen beide is echter niet gemakkelijk aan te brengen, omdat het niet zo is, dat de vertegenwoordigers van de formele mystiek, de *Kabbalisten*, of de vertegenwoordigers van het rationele, wettelijke denken, de *Halachisten*, zich uitsluitend met de ene kant van het Joodse denken hebben bezig gehouden en niet met de andere. Ik zou in afwijking hiervan onder "mystici" diegenen willen verstaan, die een emotionele gedrevenheid steeds als primair hebben beschouwd voor het bereiken van religieus heil en onder "rationalisten" diegenen, die het bedrijven van de logica en het verwerven van kennis van de Torah als voornaamste heilsweg zien.
3. Het is opmerkelijk, dat de Rooms-Katholieke kerk, ook in feodale tijden, in de regel de belangen van de stedelijke burgerij steunde. De reden daarvan was wellicht tweeledig. De burgerij vormde enerzijds haar getalsmatige en financiële fundament. Anderzijds waren veelal de kerkelijke belangen strijdig met die van de adel, die een eigen regime met eigen grootgrondbezit vormde tegenover het kerkelijk regime. Verder was een belangrijk deel van de clerus uit de burgerij afkomstig. In het bijzonder in feodale tijden was sociale mobiliteit voor de burgers vooral mogelijk via de kerk. De adellijke titulatuur was erfelijk en datzelfde gold voor hun bezit. Een uit de burgerij afkomstige geestelijke kon tijdens zijn leven over bezit en status beschikken zonder dat de kerk beducht moest zijn dit aan zijn nakomelingen te verliezen. De belangen van de burgerij waren dus minder strijdig met de belangen van de kerk dan die van de adel. Voor de boeren, die het grootste deel van de Poolse bevolking vormden, maakte dit onderscheid weinig uit. Zij werden door zowel adel als clerus onderdrukt.
Het lijkt me een belangrijk discussiepunt of het Europese staatsvormingsproces al dan niet gekenmerkt werd door een voortdurende coalitie van kerk en burgerij tegenover de feodale adel. Wellicht is van belang hoe toegankelijk machtsposities voor de burgers waren. Konden ze deze alleen via een geestelijk ambt bereiken of bood het adeldom mogelijkheden?
4. Door de eeuwen heen zijn er steeds individuen geweest, die via kerstening deel probeerden te nemen aan de ver-

worvenheden van de Christelijke maatschappij. Het sociale antagonisme tussen Joden en niet-Joden maakte echter overgang in het algemeen weinig aantrekkelijk. De Rooms-Katholieke kerk deed alles om de uitzonderingspositie van de Joden in stand te houden door de instelling van het ghetto en andere maatregelen. Daardoor was assimilatie, indien men dat gewenst zou hebben, tot in recente tijden vrijwel onmogelijk.

5. "In effect, Poland was a confederation of about 50 small noble republics" (Blum, 1978: p.28). Aan het hoofd stonden de voornaamste adellijke families, die de belangrijkste machthebbers waren.
6. Er zijn nogal wat andere vragen, die om beantwoording vragen, maar waar hier niet veel verder op kan worden ingegaan. Bijvoorbeeld: waarom zou het orthodoxe Jodendom steeds gekenmerkt moeten worden door een competitie tussen mystici en rationalisten? De constatering, dat beide elementen - mystiek en rationaliteit - beide een pregnante plaats in de rabbijnse literatuur innemen, verheldert slechts weinig. Een andere vraag is waarom het zo moeilijk is om dergelijke mystieke onderstromen duidelijk te plaatsen. Dat lijkt echter precies hun kracht te zijn. Doordat ze niet strak georganiseerd zijn, kan een gevestigd regime er geen vat op krijgen en lijken ze nauwelijks een aantoonbaar bestaan te leiden. Pas wanneer de externe condities dat toestaan, door bijvoorbeeld veranderingen op staatsniveau, kunnen ze dermate expanderen, dat ze "plotseling" lijken te ontstaan. Ook op dit punt is vergelijking wenselijk met wat bekend is van andere religieuze formaties in Europa.
7. De reeds genoemde messiaanse beweging streefde wel andere doeleinden na, namelijk een op messiaanse leest geschoeid Jodendom. De beweging werd dan ook door de *wa'ad* verboden en haar leden werden in de ban gedaan. Het oordeel over deze beweging, moet tenslotte algemeen - dus ook bij de mystici - geaccepteerd zijn geweest, want in tegenstelling tot de Chassidische beweging, heeft deze messiaanse beweging binnen de orthodoxie op geen enkele wijze kunnen stand houden.
Dat de Chassidische beweging later door haar tegenstanders juist beschuldigd werd van messianistische sympathieën ligt niettemin voor de hand. Op belangrijke punten week zij echter van het messianisme af: er zijn geen aanwijzingen, dat zij een messias ten tonele voerde of veranderingen, zoals opheffing van de treurdagen voor de verwoesting van de Tempel - het messianistische kenmerk bij uitstek - introduceerde.

8. Voor de buitenstaander is het van belang te weten, dat Torahstudie niet alleen de bestudering van de Pentateuch of van het Oude Testament betreft, maar veel meer dan deze, zoals de Talmoed en de gehele filosofische, ethische en mystieke literatuur.
9. Dat aantal zou enorm toenemen. Dubnow merkt op, dat in de 19e eeuw Oost-Europa voor het grootste deel uit Chassidim bestond (Dubnow, I, 1931: p.22).
10. Zie Koster, 1985, voor een overeenkomstig gebeuren op het Rooms-Katholieke Malta.
11. Na Napoleon ontstond onder de Joodse bevolking een streven naar toekenning van gelijke rechten. De aanhangers van de *Haskala*, de Joodse pendant van de verlichting, meenden, dat een dergelijk ideaal alleen verwerkelijkt zou kunnen worden wanneer men meer profane kennis zou bezitten. Dan zou de sociale afstand tussen Jood en niet-Jood afnemen en de niet-Joodse maatschappij zou haar Joodse landgenoten beter gaan waarderen. Daarom probeerde men een nieuw onderwijssysteem in te voeren dat niet alleen voorzag in religieus onderricht, zoals op de traditionele scholen het geval was, maar waar vooral profane vakken gegeven werden. Deze scholen werden door de staat gesteund, omdat men via dit nieuwe onderwijs meer invloed op de Joodse bevolking dacht te kunnen uitoefenen. Vooral missionaire overwegingen speelden een rol. Er was echter lange tijd weinig belangstelling voor deze scholen.
12. Uit de aard van de zaak is het onmogelijk om in het korte bestek van dit artikel de Chassidische denkwereld in extenso te bespreken. De opvattingen over materie waren ascetisch en zeker niet materialistisch, zoals misschien zou lijken. Niettemin is het sinds Webers these over de Protestantse ethiek en de kapitalistische geest geen nieuws, dat dit soort "binnenwereldse ascese" eerder rijkdom bevordert dan tegengaat. Het is daarom niet onwaarschijnlijk, dat de Chassidische denkbeelden tot een verdere legitimatie van geld als **statuscriterium** bijdroegen.

Literatuur

- Abrahams, Israel, *Jewish life in the Middle Ages*. New York: Atheneum, 1973
- Bax, Mart, *Religious regimes and state formation: towards a research perspective*. Paper prepared for a session on

- "Irish Ethnography and Comparative European Development"
of the 84th Annual Meeting of the American Anthropological
Association. Washington D.C., 5-8 December 1985
- Blum, Jerome, *The end of the old order in rural Europe*.
Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978
- Bosk, Charles, "Cybernetic Hasidism: an essay on social and
religious change", in: *Sociological Inquiry* 44 (2) (1974),
pp. 131-144
- Dubnow, Simon, *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes*. Band VI.
Berlin: Jüdischer Verlag, 1927
- Dubnow, Simon, *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes*. Band VII.
Berlin: Jüdischer Verlag, 1928
- Dubnow, Simon, *Geschichte des Chassidismus*. Band I & II.
Berlin: Jüdischer Verlag, 1931
- Elias, Norbert, *Het civilisatieproces. Sociogenetische en
psychogenetische onderzoekingen*. Vol. I en II. Utrecht,
Antwerpen: Het Spectrum, 1983
- Koster, Adrianus, *Private schools and the continuing story
of Church vs. State in Malta: The inevitable fate of a
religious regime on the wane*. Paper presented at the
84th Annual Meeting of the American Anthropological
Association. Washington D.C., 5-8 December 1985
- Lamm, N., "Study and prayer; their relative value in Hasidism
and Mithnagdism", in: *Samuel K. Mirsky Memorial Volume*
(1970), pp. 37-52
- Meijers, Daniel, "'Civil religion' or 'civil war'? - Religion
in Israel", in: Eric R. Wolf, ed.: *Religion, power and
protest in local communities. The Northern shore of the
Mediterranean*. Berlin: Mouton Publishers, 1984, pp. 137-
161
- Meijers, Daniel, *The revolution of the pious*, forthcoming
- Mindel, Nissan, *Rabbi Schneur Zalman of Liadi. Philosophy
of Chabad*. New York: Kehot Publication Society, 1974
- Nisbet Bain, R., *Slavonic Europe. A political history of
Poland and Russia from 1447 to 1796*. Cambridge: Cambridge
University Press, 1908
- Rabinovich, W., "Karlin Hasidism", in: *Yivo Annual of Jewish
Social Science* 5 (1950), pp. 123-151
- Raphael, C., "The litvak connection and Hasidic chic", in:
Commentary 61 (5) (1976), pp. 48-53
- Rubin, Israel, "Chassidic community behavior", in:
Anthropological Quarterly 37 (1964), pp. 138-149
- Schneersohn, Rabbi Joseph I., *Lubavitcher Rabbi's memoirs*.
Vol. II. Brooklyn, N.Y.: Kehot Publication Society,
1960
- Schochet, J.I., *Rabbi Israel Baal Shem Tov*. Toronto: Lieber-
man's Publishing House, 1961

- Scholem, G., "Martin Buber's Hasidism", in: *Commentary* 32
(4) (1961), pp. 305-316
- Scholem, G., *Sabbatai Sevi. The mystical messiah 1626-1676*.
Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973
- Wilensky, M.L., "The hostile phase", in: *East European
Monographs* 13 (1975), pp. 89-113